

POLITISASI ISLAM SEBAGAI SISTEM BUDAYA

Ajahari¹

Abstract

The politicization of Islam as a culture system, is an effort to make the doctrines and the concepts to be bases of all dimensions of life either we act as an individual, as members of community or citizens of the country. The politicization of Islam, which serves as a cultural system, has been already shown by Muhammad SAW when he was in Madinah. The Politicization of Islam has great and positive implications in that time so that the well-ordered and civilized society can be implemented. Related to the politicization of Islam as a culture system, Bassam Tibi claims that in line with the advancement and the civilization of the world, the politicization of Islam has nothing to do with the innovative prospect for the future. In addition, culture system has not been adopted yet. However, in fact, religion as culture system is a symbolic system that offers a way to understand a reality. Also, religion is a symbol system that forms the patterns of culture, which in turn, forms models for realities, namely by creating concepts or doctrines for realities. It implies that the existence of religion whose mission is rahmatan lil 'alamin (the grace for the universe) is able to adapt and interact with the current changes. Therefore, in order to implement the mission, it is important to cultivate what are written in the holy book in every order of life including politic.

Key words: politisasi Islam, sistem budaya

¹ Penulis adalah dosen STAIN Palangka Raya. Alamat surel: emasetyo@yahoo.com

A. PENDAHULUAN

Agama dan kehidupan budaya manusia menurut Muhaimin (1994:58), merupakan potensi (fitrah) manusia, tumbuh dan berkembang secara terpadu bersama-sama dalam proses kehidupan manusia secara nyata di muka bumi, dan secara bersama pula menyusun suatu sistem budaya dan peradaban suatu masyarakat/bangsa. Namun demikian keduanya memiliki sifat dasar yang berbeda, yaitu bahwa agama memiliki sifat dasar “ketergantungan dan kepasrahan”, sedangkan kehidupan budaya mempunyai sifat dasar “kemandirian dan keaktifan” (Muhaimin, 1994:58). Oleh karena itu dalam setiap fase pertumbuhan dan perkembangannya, menunjukkan adanya gejala, variasi, irama yang berbeda antara lingkungan masyarakat yang satu dengan yang lainnya sebagaimana dikemukakan dalam surat Ar-Rûm [30] ayat 30 yang artinya “Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Allah); (Tetaplah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrahnya. Tidak ada perubahan pada fitrah Allah. (Itulah) agama yang lurus; tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahuinya”.

Agama dan kehidupan beragama merupakan unsur yang tak terpisahkan dari kehidupan dan sistem budaya umat manusia. Sejak awal manusia berbudaya, agama dan kehidupan beragama tersebut telah menggejala dalam kehidupan, bahkan memberi corak dan bentuk dari semua perilaku budayanya. Agama dan perilaku keagamaan tumbuh dan berkembang dari adanya rasa ketergantungan manusia terhadap kekuatan ghaib yang dirasakan manusia sebagai sumber kehidupannya. Manusia harus berkomunikasi untuk memohon bantuan dan pertolongan kepada kekuatan ghaib tersebut, agar mendapatkan kehidupan yang aman, selamat dan sejahtera. Tetapi “apa” dan “siapa” kekuatan ghaib yang manusia rasakan sebagai sumber kehidupan tersebut, mereka tidak tahu. Manusia hanya merasakan adanya dan kebutuhan akan bantuan dan perlindungannya. Itulah awal rasa beragama, yang merupakan desakan dari dalam diri mereka, yang mendorong munculnya perilaku keagamaan. Rasa beragama dan perilaku keagamaan merupakan pembawaan dari kehidupan manusia, atau dengan istilah lain seperti yang disinggung dalam surat ar-Rûm [30] ayat 30 di atas sebagai “fitrah” manusia.

August Comte dalam Daud (1984:41-44) menyebutkan 3 (tiga) tahap perkembangan pemikiran agama dan budaya manusia yaitu : tahap *teologik*, tahap *metafisika* dan tahap *positif*.

Pertama, Agama dan kehidupan budaya tahap *teologi*. Tahap ini merupakan tahap awal dari perkembangan agama di masyarakat. Pada tahap ini manusia selalu berusaha untuk mencari dan menemukan sebab yang pertama

dan tujuan akhir segala sesuatu yang ada, yang dirasakan oleh manusia sebagai kekuatan mutlak yang menguasai, menentukan dan mengatur kehidupan manusia dan segala sesuatu yang ada. Manusia merasakan dan bahkan menghayati adanya kekuatan mutlak, tetapi mereka tidak tahu di mana, dan bagaimana “Dia” berada dan berhubungan dengan segala sesuatu yang ada. Manusia selalu berusaha untuk mencari dan menemukan kekuatan mutlak itu dan berusaha berkomunikasi untuk memohon bantuan, pertolongan dan perlindungan-Nya. Tahap ini merupakan realisasi tahap awal dari tumbuhnya fitrah beragama yang ada pada manusia.

Kedua, Agama dan budaya tahap *metafisika*. Tahap metafisika ini ditandai oleh perkembangan akal pikiran manusia yang luar biasa. Akal pikiran manusia mulai terbuka untuk mengetahui berbagai rahasia alam sekitarnya, mulai mengerti dan memahami berbagai hubungan sebab akibat dan akhirnya sampai pada pemikiran tentang hakikat segala sesuatu yang ada, bahkan sampai pada hakikat kehidupan itu sendiri. Pada tahap ini manusia dengan perkembangan akal budinya yang luar biasa selalu berusaha untuk mencari dan menemukan hakikat dari segala sesuatu yang ada, mulai mempertanyakan gejala alam, yang berkaitan dengan sebab akibat pertama sampai tujuan akhir dan bahkan tidak jarang dogma agama yang telah ada menjadi sasaran pertanyaan.

Tahap ini disebut juga tahap abstrak karena pada tahap ini manusia sudah mampu berpikir abstrak. Berpikir tentang intisari atau ide-ide tentang sesuatu atau benda tanpa harus mengadakan kontak langsung dengan benda atau sesuatu yang bersangkutan. Manusia dengan kemampuan berfikir abstrak ini mampu menerangkan hakikat atau substansi segala sesuatu yang ada, menerangkan sebab akibat segala sesuatu termasuk hubungannya dengan sebab pertama. Lebih lanjut Muhaimin (1994 : 62), mengatakan bahwa pada masa ini ditandai sering terjadinya konflik kejiwaan dan kehidupan budaya manusia. Hal ini disebabkan karena di satu pihak pengaruh dan suasana teologik masih sering dirasakan, di lain pihak kemampuan ber-abstraksi yang dirasakan sebagai pembebasan dari kekuatan yang datang dari luar terus berkembang. Pada tahap ini manusia tidak dapat sepenuhnya meninggalkan pengaruh dan suasana kehidupan teologik akan tetapi tidak lagi bersifat dogmatik, tetapi agama lebih bersifat rasional.

Ketiga, Agama dan budaya tahap *positif*. Pada tahap positif ini ditandai dengan kondisi jiwa manusia tidak lagi puas terhadap hal-hal yang abstrak. Akan tetapi saat ini perkembangan jiwa manusia mencapai tahapan paling akhir yaitu tahap positif, kongkrit atau riil di atas pandangan ilmiah yang matang. Pada tahap positif ini manusia selalu mencari ilmu pengetahuan yang jelas dan

pasti sebagaimana kejelasan ilmu pasti/alam dan dapat dibuktikan secara nyata. Pada tahap ini apa yang dilakukannya selalu berorientasi pada asas manfaat bagi kemajuan dan peningkatan kehidupan manusia, atau yang disebut dengan tahap *fungsional*.

Pada tahap ini manusia mengalami perkembangan akal dan budidaya yang luar biasa, merasa dirinya mampu memahami, menghadapi dan memecahkan segala persoalan hidupnya secara mandiri tanpa bantuan dan campur tangan dari pihak manapun di luar dirinya sendiri. Manusia dengan kemampuan akal dan budaya yang tinggi mampu mengembangkan pengetahuan ilmiah dan teknologi canggih, dan dapat memenuhi segala kebutuhan hidupnya. Melalui kemampuan tersebut manusia merasa menemukan dirinya sendiri, ia mampu hidup mandiri, serta bebas dari ikatan-ikatan dan pengaruh apapun termasuk agama. Agama dan kehidupan beragama tidak lagi mendapatkan tempat yang semestinya, walaupun dalam praktiknya agama dan kehidupan beragama tetap ada dan berkembang tapi hanya sebatas dalam gereja dan kehidupan individual, tidak lagi bersifat fungsional bagi kehidupan sosial budaya dan kehidupan masyarakat pada umumnya.

Pada tahap ini juga agama dan kehidupan beragama tidak ada sangkut pautnya dengan kehidupan sosial budaya suatu masyarakat. Terjadi pemisahan antara kehidupan agama dan kehidupan sosial budaya dan keduniawian pada umumnya. Karena itu perkembangan kehidupan sosial budaya dan keduniawian lainnya *kehilangan kontrol dan kendali* serta *tujuan akhir* yang hakiki. Keadaan semacam ini pada akhirnya menjadi pangkal malapetaka bagi kehidupan manusia dan lingkungannya.

Situasi dan kondisi obyektif seperti inilah yang dihadapi manusia dan kehidupan budayanya yang memasuki tahap positif. Manusia berada dalam tahap problematis, menghadapi berbagai masalah yang tidak dapat dihadapi oleh manusia itu sendiri dengan ilmu pengetahuan dan teknologi yang canggih. Iptek memang berkembang maju dan dinamis, tapi di sisi lain kedinamisan tidak dibarengi dengan arah dan tujuan yang pasti dan hakiki sebagai akibat ketidakpeduliannya terhadap Sang Pencipta.

Namun dalam kaitan dengan apakah agama merupakan bagian dari kebudayaan atau bukan, nampaknya terjadi perbedaan pandangan di kalangan para pemikir, ada yang menyatakan bahwa agama merupakan bagian dari kebudayaan, ada yang berpendapat bahwa kebudayaan merupakan bagian dari agama dan sementara ada juga pihak yang lain menyatakan bahwa antara agama dan kebudayaan berdiri sendiri, namun ada hubungan yang erat antara keduanya.

Kemudian dalam kaitan agama sebagai sistem budaya, menurut Basam Tibi (1999:15), agama merupakan sistem simbol, yang menawarkan suatu cara untuk memahami realitas. Sedangkan dalam pandangan Geertz (1973), sebagai suatu sistem budaya, agama memiliki aspek ganda, yakni memberikan arti atau nilai pada berbagai realitas sosial dan psikologi bagi para penganutnya yang kemudian agama akan mendapatkan bentuk konseptual yang obyektif. Selanjutnya isi agama itu terbentuk oleh realitas, dan pada saat yang sama membentuk realitas, karena simbol-simbol itu juga mempengaruhi realitas. (Tibi, 1993:15) Tahap awal dari interpretasi ini diinterpretasikan bahwa, simbol-simbol religiuskultural membentuk bagian dari realitas tetapi bukan sekedar refleksi dari realitas, karena simbol-simbol itu juga mempengaruhi realitas.

Agama dalam pandangan Geertz dideskripsikan sebagai suatu simbol, simbol-simbol yang ada membentuk pola-pola budaya, yang pada gilirannya membentuk model, yaitu "model-model untuk realitas". Maksudnya adalah bahwa agama memberikan konsep-konsep atau doktrin untuk realitas. Pemahaman seperti ini dapat dilakukan dengan cara interpretatif. Metode interpretatif (*interpretative method*) adalah metode yang menyajikan fakta sosial mengenai realitas (*fait social*), dan bukan teks yang relevan. sebagaimana yang ditunjukkan Dale Eickman (1991) yang berpendapat bahwa cara memahami realitas adalah melalui interpretasi teks. Para fundamentalis Islam memahami konsep tentang realitas sebagaimana yang terdapat dalam teks-teks. Realitas diukur dengan model untuk realitas yang didokumentasikan dalam teks. Proses selanjutnya simbol-simbol agama, seperti, *khilafah*, *umma*, *nizam Islami* membentuk konsep tentang komunitas Islam.

Ditilik dari sejarah perjalanan perkembangan peradaban masyarakat Islam, terutama pada generasi sahabat, simbol-simbol agama seperti *khilafah*, dipergunakan tanpa ada tendensi-tendensi lain di balik penggunaan istilah itu, kecuali untuk mewujudkan kemaslahatan bagi umat, namun pada perkembangan berikutnya, menurut Tibi terjadi politisasi terhadap simbol-simbol itu guna merebut kekuasaan yang absolut, sebagai akibat terjadinya perubahan yang cepat. Lebih-lebih lagi ketika terjadinya asimilasi dan akulturasi dengan budaya dan peradaban Barat yang dianggap sekuler dan hegemoni. Hal ini merupakan salah satu faktor munculnya berbagai gerakan Revivalisme Islam yang salah satu tujuannya untuk mengembalikan umat Islam sebagaimana kehidupan zaman rasulullah dan para sahabatnya.

Tulisan ini mencoba untuk mendeskripsikan berbagai persoalan di atas, yang disajikan melalui sub-sub judul seperti: apakah agama merupakan bagian dari kebudayaan atau bukan; Agama sebagai suatu sistem budaya; Pemikiran politik Islam dan politisasi Islam sebagai suatu sistem budaya.

B. AGAMA VS BUDAYA

Para ahli ketika membahas istilah *religie* atau *religion*, *agama*, dan *din* sering diartikan atau dipakai dalam pengertian yang berbeda-beda. Kata *religie* (bahasa Belanda) dan *religion* (bahasa Inggris) adalah berasal dari induk dari kedua bahasa tersebut, yaitu bahasa Latin "*religare*", yang berarti melakukan sesuatu perbuatan dengan berulang-ulang dan tetap, atau mengikat menjadi satu dalam suatu persatuan bersama. Kata *agama*, menurut sebagian ahli adalah berasal dari bahasa Sangsekerta, yaitu "a" yang berarti tidak dan "gama" berarti kacau. Maka *agama* berarti tidak kacau (jadi: teratur). Memahami dari pengertian *agama* di atas, maka *agama* adalah peraturan, yaitu peraturan yang mengatur keadaan manusia, maupun mengenai budi pekerti dan pergaulan hidup bersama.

Bahrin Rangkuti mengemukakan pendapatnya bahwa kata "a" (dibaca panjang), pada kata *agama*, berarti cara, jalan, *the way*, "gama". Kata *Gama* berasal dari kata "*gam*" (bahasa Indo Germania) yang pengertiannya semakna dengan bahasa Inggris *to go* yang berarti jalan, cara-cara berjalan, cara-cara sampai pada kerodhaan Tuhan. Burhanudin berpendapat bahwa kata *agama* berasal dari bahasa Arab, diambil dari kata *qama* yang berarti berdiri dalam hubungan kalimat "*iqamas shalatu*", sebuah kalimat perintah yang berarti "dirikan salat". Dari kata "*qama*" ini lalu menjadi "*iqama*", kemudian menjadi "*igama*" atau "*agama*". (Ismail, 1996:29-30)

Adapun kata "*din*" adalah berasal dari bahasa Arab. K.H. Moenawar Khalil (1970:13), menyatakan bahwa kata "*din*" merupakan masdar (kata benda) dari kata kerja "*dâna yadînu*". Menurut lughat (bahasa) kata *din* mempunyai arti (1) Cara atau adapt kebiasaan; (2) Peraturan; (3) Undang-undang; (4) Tha'at atau patuh; (5) Menunggalkan ketuhanan; (6) Pembalasan; (7) Perhitungan; (8) Hari Kiamat; (9) Masehat; dan (10) Agama.

Selain kata *din*, dalam bahasa Arab dikenal pula kata "*millah*" dan "*madzhab*". Al Jurjani yang dikutip Faisal Ismail menjelaskan persamaan dan perbedaan antara tiga kata tersebut. Menurut Jurjani ketiga kata tersebut sama dalam materinya. Perbedaannya terletak pada kesannya. *ad-din* dinisbahkan kepada Allah, umpamanya *dinullah* (din Allah), *din* yang diturunkan Allah; *al-Millah*, dinisbahkan kepada Nabi tertentu, misalnya *millah Ibrahim* (*millah* Ibrahîm, *din* yang dibawa oleh Nabi Ibrahîm). "*Madzhab*" dinisbahkan kepada mujtahid tertentu, contohnya *madzhab Hanafi* (*din* menurut paham Imam Hanafi), *Mazhab Syafi'i* (*din* menurut paham Syafi'i). (Ismail, 1996:1)

Sidi Ghazalba menyamakan antara *agama* dan *religie*, akan tetapi *agama* dan *religie* tidak sama dengan *din*. Menurutnya *din* lebih luas dari *agama* dan *religie*. *Din* mengajarkan dua hubungan manusia yaitu kepada Allah dan

hubungan manusia dengan manusia, tetapi kalau agama dan religie hanya mengajarkan satu hubungan yaitu hubungan manusia dengan Tuhan saja. Menurut Faisal Ismail pendirian ini dianggap tidak punya dasar yang kuat. (Muhaimin, 1994:)

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa *agama, religie, dan dien* mempunyai arti etimologi sendiri-sendiri, disamping mempunyai asal usul, riwayat dan sejarah sendiri-sendiri. Namun dalam arti teknis-terminologi istilah-istilah tersebut mempunyai makna yang tidak berbeda.

Berkaitan dengan apakah agama merupakan budaya atau bukan, nampaknya dikalangan para pemikir terjadi perbedaan sudut pandang.

Pertama, agama adalah bagian dari kebudayaan, jadi kebudayaan mencakup agama. Penganut pandangan pertama ini antara lain Koentjaraningrat. Pendirian Koentjaraningrat ini didasarkan kepada konsep Durkheim mengenai dasar-dasar religi yang dikupas dalam bukunya *Les Formes Elementaries de la Vie Religieuse*, yang menyatakan bahwa tiap religi merupakan suatu sistem dari empat komponen : (1) Emosi keagamaan yang menyebabkan manusia menjadi relegius; (2) Sistem kepercayaan yang mengandung keyakinan serta bayang-bayang manusia tentang sifat-sifat Tuhan, serta wujud dari alam ghaib; (3) Sistem upacara relegius yang bertujuan mencari hubungan manusia dengan Tuhan, dewa-dewa atau makhluk-makhluk halus yang mendiami alam ghaib; (4) Kelompok-kelompok relegius atau kesatuan-kesatuan sosial yang menganut sistem kepercayaan tersebut. Koentjaraningrat menyimpulkan bahwa komponen sistem kepercayaan, sistem upacara dan kelompok-kelompok relegius yang menganut sistem kepercayaan dan menjalankan upacara-upacara relegius, jelas merupakan ciptaan dan hasil akal manusia. Adapun komponen pertama, yaitu emosi keagamaan, digetarkan oleh cahaya Tuhan. Religi sebagai suatu sistem merupakan bagian dari kebudayaan tetapi cahaya Tuhan yang mewarnainya dan membuatnya keramat tentunya bukan merupakan bagian dari kebudayaan. (Koentjaraningrat, 1964:79)

CA. Van Peursen, seorang sarjana barat modern yang banyak bergelut dalam filsafat kebudayaan, memasukan agama sebagai bagian dari kebudayaan dengan menyatakan :

Kebudayaan meliputi segala perbuatan manusia, seperti halnya dia menghayati kematian dan membuat upacara untuk menyambut peristiwa itu, demikian juga mengenai kelahiran seksualitas, cara-cara mengolah makanan, sopan santun diwaktu makan, pertanian, perburuan, cara ia membuat alat-alat/pecah belah, pakaian, cara-cara ia menghiasi rumah, dan badannya. Itu semua termasuk kebudayaan, seperti juga kesenian, ilmu pengetahuan dan agama. (Hartoko, 1976: 10-11)

Selo Soemardjan, dan Sulaiman Sumardi (1980:65) juga memasukan agama sebagai bagian dari kebudayaan demikian juga Soebardi yang mengatakan "Bagi saya yang penting ialah siapakah yang beragama?. Yang beragama ialah manusia. Agama adalah bagian dari kebudayaan manusia". Pendapat Soebardi ini termasuk juga yang lainnya yang menyatakan bahwa agama adalah bagian dari kebudayaan dikritik oleh Endang Saifuddin Anshari dengan alasan; *pertama*, mereka mencampur adukan antara istilah agama dengan beragama; *kedua*, apakah kita harus berkesimpulan bahwa Tuhan adalah (bagian dari) kebudayaan, karena yang ber-Tuhan itu adalah manusia. (Anshari, 1980: 45-47)

Mengikuti pendapat dan pendirian sebagaimana tersebut diatas, menurut Anshari jelas bahwa mereka tidak pandangan bulu dan serta merta mengkategorikan semua agama adalah sebagai (bagian dari) kebudayaan. Hal ini jelas bahwa mereka telah meng-*aproach* dan memandang semua agama sebagai fenomena sosial yang dapat ditemukan di dalam tiap-tiap kelompok manusia. Padangan semacam ini menurut Anshari, jelas bahwa para sarjana tersebut telah terperangkap dan terjebak ke dalam generalisasi, semacam percampuradukan semua agama sebagai bagian dari kebudayaan (termasuk kepercayaan, moral, hukum yang bersumber dari agama). (Ismail, 1996:39)

Mengomentari pendapat Kontjaraningrat, Selo Soemardjan, Sulaiman Sumardi dan Soebardi di atas yang menyatakan agama merupakan bagian dari kebudayaan, menurut penulis harus berangkat dari klasifikasi agama. Apabila yang dimaksud dalam tataran sebagai agama *ardi*, maka pada prinsipnya penulis tidak berkeberatan, namun kalau yang dimaksud termasuk juga agama samawi yang diturunkan Tuhan dan dibawa oleh Para rasul, terutama dalam kontek agama Islam maka menurut hemat penulis hendaknya dilihat dari beberapa sisi. *Pertama*, dilihat dari sudut agama dengan seperangkat aturan yang tertuang dalam al-Qur'an dan Hadits, yang dibawa oleh Rasul Muhammad SAW, maka hat tersebut bukan merupakan budaya, tetapi dalam kontek penafsiran yang dilakukan oleh manusia terhadap teks tersebut, maka hasil dari tafsiran terhadap teks tersebut merupakan bagian dari budaya.

Kedua, kebudayaan adalah merupakan bagian dari agama, dalam arti bahwa agama mencakup kebudayaan. Pandangan kedua ini melihat bahwa agama yang berisi seperangkat konsep ajaran, yang begitu luas dan universal, dalam proses kehidupan akan berusaha dipahami dan dihayati oleh para pemeluknya. Implementasi dari pemahaman dan penghayatan pemeluk agama, pada akhirnya akan membentuk pola-pola budaya dalam suatu masyarakat.

Ketiga, pendapat yang mengatakan bahwa antara agama dan budaya berdiri sendiri, tetapi tetap ada hubungan yang erat antara keduanya. Salah seorang pemikir yang memiliki pandangan seperti ini adalah Endang Saifuddin Anshari. Ia berpendapat bahwa antara agama dan budaya, masing-masing berdiri sendiri-sendiri, tetapi keduanya mempunyai hubungan yang erat, sebagaimana yang menyatakan dalam salah satu tulisannya bahwa :

Agama-agama Samawi dan kebudayaan tidak saling mencakup; pada prinsipnya yang satu tidak merupakan bagian daripada yang lain; masing-masing berdiri sendiri. Antara kebudayaan tentu saja dapat saling hubungan dengan erat seperti kita saksikan dalam kehidupan dan penghidupan manusia sehari-hari. Sebagaimana pula terlihat alam hubungan erat antara suami dan istri, yang dapat melahirkan putra, namun suami bukan merupakan bagian dari istri, demikian pula sebaliknya. (Anshari, 1980:99)

Pendapat Anshari ini nampaknya secara sepintas menurut hemat penulis memberikan pemahaman seolah-olah antara agama dan budaya terpisah, antara konsep dan doktrin agama dengan kehidupan manusia menjadi terputus, sebagaimana konsep sekuler yang memisahkan antara agama dengan dunia (budaya), namun kalau dicermati pada penjelasan selanjutnya nampaknya Anshari tetap mengakui bahwa ada hubungan antar agama dan budaya. Pendapat Anshari ini menurut analisa penulis lebih mengarah kepada pendapat kedua yang menyatakan bahwa budaya merupakan bagian dari agama. Anshari juga ketika memberikan pandangannya bahwa antara agama dan budaya berdiri sendiri, nampaknya nampak lebih menekankan pada sisi "siapa" yang melahirkan agama atau budaya tersebut. Pandangan ini dapat diikuti dari penjelasannya bahwa agama Islam sebagai agama samawi bukan merupakan bagian dari agama Islam. Masing-masing berdiri sendiri, namun terdapat kaitan yang erat antara keduanya. Hubungan yang erat itu adalah bahwa Islam merupakan dasar, asas, pengendali, pemberi arah dan sekaligus merupakan sumber nilai-nilai budaya dalam pengembangan dan perkembangan kultur. Agama Islam menjadi pengawal, pembimbing dan pelestari seluruh rangsangan dan gerak budaya, sehingga ia menjadi kebudayaan yang bercorak dan beridentitas Islam. Begitupula hubungan agama Islam dengan kebudayaan Islam berdiri sendiri (tentu saja ada saling paut dan saling kait antara keduanya). Keduanya dapat dibedakan dengan jelas dan tegas. Sebagai contoh salat adalah unsur (ajaran) Islam, selain juga dapat melestarikan hubungan manusia dengan Tuhan juga manusia dengan manusia, dan menjadi pendorong dan penggerak bagi terciptanya kebudayaan. Salat yang dipahami sebagai ajaran Islam, mendorong dan mengharuskan penganutnya untuk melakukan dengan baik

membangun masjid sebagai tempat salat dengan gaya arsitektur yang indah dan megah, maka masjid itulah kebudayaan. Tegasnya seluruh segi ajaran Islam menjadi pendorong dan tenaga penggerak bagi penciptaan budaya.

Faisal Ismail menjelaskan bahwa untuk melihat agama merupakan bagian dari kebudayaan atau bukan, maka harus dilihat dari jenis agama itu sendiri. Dari segi sumbernya menurut dia, maka agama dapat dikategorikan menjadi dua kelompok; *pertama*, agama *alamiyah* (yang dalam kepustakaan Barat disebut "*natural religion*", agama ciptaan manusia dan dinamakan juga agama bumi, agama filsafat, *din al-ardh*, agama rakyat, agama budaya; *kedua*, agama *samawiyah* (*revealed religion*), yakni agama yang diwahyukan Allah kepada (para Nabi dan Rasulnya) yang disebut pula agama wahyu, agama langit, agama *propertis*. Antara kedua agama ini memiliki karakteristik perbedaan yang sangat mendasar. (Anshari, 1980: 41-42) Kalau agama di katakan sebagai bagian dari kebudayaan manusia, maka hal ini adalah pada tataran agama budaya atau agama *ardhi*, maka hal itu memungkinkan saja, akan tetapi kalau hal tersebut ditujukan kepada agama wahyu, maka agama wahyu bukan merupakan bagian dari kebudayaan.

Pendapat yang lebih rasional dan mendekati realitas menurut penulis adalah apa yang diungkapkan oleh Nurchalish Madjid dan Harun Nasution. (Hakim, 2000: 34) Nurchalish Madjid menjelaskan bahwa agama dan budaya adalah dua bidang yang dapat dibedakan, tetapi tidak dapat dipisahkan. Agama bernilai mutlak, tidak berubah karena perubahan waktu dan tempat, sedangkan budaya, sekalipun berdasarkan agama, dapat berubah dari waktu ke waktu dan dari tempat ke tempat. Sebagian besar didasarkan pada agama; tidak pernah terjadi sebaliknya. Oleh karena itu agama adalah primer, dan budaya adalah sekunder. Budaya bisa merupakan ekspresi hidup keberagamaan, karena ia *sub ordinat* terhadap agama, dan tidak pernah sebaliknya.

Harun Nasution berpandangan, agama pada hakikatnya mengandung kelompok ajaran. Kelompok pertama mengandung ajaran dasar yang diwahyukan Tuhan melalui para rasul-Nya kepada masyarakat manusia. Ajaran dasar ini terdapat dalam kitab suci. Ajaran-ajaran dasar didalam kitab suci ini, memerlukan penjelasan-penjelasan baik mengenai arti maupun cara pelaksanaannya. Penjelasan-penjelasan ini diberikan oleh para pemuka atau ahli agama./ Penjelasan-penjelasan mereka terhadap ajaran dasar agama adalah kelompok kedua dari ajaran agama. (Hakim, 2000: 34)

Kelompok pertama, karena merupakan wahyu dari Tuhan bersifat absolut, mutlak benar, kekal, tidak berubah dan tidak diubah. Kelompok kedua, keran merupakan penjelasan pemikiran pemuka atau ahli agama, pada hakikatnya

tidaklah bersifat absolut, tidak mutlak benar, dan tidak kekal. Kelompok kedua bersifat relatif, nisbi, berubah dan dapat diubah sesuai dengan perkembangan zaman.

C. AGAMA SEBAGAI SISTEM BUDAYA

Konsepsi manusia mengenai realitas dalam agama tidak diasaskan pada pengetahuan, akan tetapi pada keyakinan suatu otoritas, yang berbeda antara agama yang satu dengan agama lain. Pada agama monoteistik, otoritas itu adalah Tuhan dengan segala wahyu yang diturunkannya, sedangkan dalam agama primitif otoritas itu adalah roh (spirit) dan kekuatan ghaib (*mejic*). Namun demikian, proses yang mendasari setiap agama adalah setiap bentuk realitasnya. Jadi konsep-konsep untuk realitas mengalami suatu perubahan yang paralel. Adaptasi dari konsep-konsep *religiokultural* dengan realitas yang berubah kemudian membentuk suatu komponen sentral dalam asimilasi budaya untuk perubahan dan dengan cara itu perubahan menjadi terarah, karena orang tidak begitu saja memberikan reaksi terhadap proses perubahan itu dengan menggunakan inovasi budaya. (Tibi, 1999 : 14)

Menurut konsep Islam ortodoks wahyu al-Qur'an yang diturunkan kepada Nabi Muhammad itu merupakan kebenaran akhir, yang valid untuk segala waktu, semua agama dan seluruh kemanusiaan. Melalui interpretasi seperti ini agama Islam tidak dapat diubah dan tidak dapat disesuaikan dengan realitas apapun, karena agama Islam merupakan agama terakhir yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. (*khatam an-nabiyyin*). Tetapi Bassam Tibi nampaknya kurang setuju dengan pendapat demikian, dengan mengungkapkan bahwa kalau demikian persoalannya mengapa orang muslim memberikan reaksi terhadap perubahan, bagaimana mereka memahami perkembangan dan kemajuan, apakah konsep-konsep semacam itu telah ada sebelum Islam berhadapan dengan Barat. Agama Islam di dalamnya hanya ada satu kebenaran, yang mutlak, valid untuk segala waktu dan sama sekali tidak dikondisikan oleh sejarah. Kecenderungan setiap agama ke arah yang mutlak tentu saja merupakan suatu fenomena yang dapat diamati secara universal, tetapi dalam teologi Islam kecenderungan itu lebih tampak jelas dibandingkan pada agama-agama lain. (Tibi, 1999: 15)

Menurut tesis Tibi, bahwa sebagai sistem budaya, agama merupakan sistem simbolik yang menawarkan suatu cara untuk memahami realitas. Jika konsep-konsep itu tidak dapat diubah meskipun realitas terus berubah, sebagaimana Islam, maka akan memunculkan pertanyaan apakah Islam menghalangi perubahan, sebagaimana yang tampak dengan penggunaan interpretasi di atas, lebih menghalangi daripada mempermudah penerimaan

budaya akan perubahan. Untuk menjawab hal ini menurut Tibi dibutuhkan penelitian-penelitian agama.

Pada beberapa penelitian agama yang berorientasi pada sosiologi cenderung ke arah reduksionisme yang menolak otonomi parsial agama-agama dan dengan tanpa ragu menempatkan agama sebagai sistem budaya dalam suatu hubungan kausal dengan level perkembangan dari masyarakat masing-masing. Isi agama menurut Geertz, yang disamakan dengan pola-pola budaya memiliki aspek ganda : isi agama itu memberikan arti pada berbagai realitas sosial dan psycologi bagi para penganutnya yang dengan demikian mendapatkan "suatu bentuk konseptual yang obyektif", isi agama itu terbentuk oleh realitas dan pada saat yang sama membentuk realitas itu sesuai dengan isi agama itu. (Tibi, 1992 :15) Interpretasi awal dari pandangan ini adalah bahwa simbol-simbol religiuskultural membentuk bagian dari realitas tetapi bukan sekedar refleksi dari realitas, karena simbol-simbol itu juga mempengaruhi realitas.

Geertz dalam konteks antropologi interpretatifnya, menjelaskan agama adalah 1). Suatu sistem simbol yang bertindak untuk 2) menetapkan dorongan hati dan motivasi yang kuat, menembus dan bertahan lama pada manusia 3) dengan cara memformulasikan berbagai konsep tentang suatu tatanan umum dari yang hidup dan 4) mewarnai konsep-konsep ini dengan cara faktualitas, sehingga (dorongan hati dan motivasi itu tampak sangat realistik. (Tibi: 1992, 16)

Penjelasan ini dapat dijelaskan lebih lanjut bahwa : *Pertama*, agama dideskripsikan sebagai suatu simbol, simbol-simbol yang ada membentuk pola-pola budaya, yang pada gilirannya membentuk model. Disini penting untuk mengingat perbedaan antara "model-model mengenai realitas" dengan "model-model untuk realitas". Model mengenai realitas berhubungan dengan objek-objek yang digambarkannya yang memiliki arti penting untuk membedakan antara simbol dengan objek. "Model-model mengenai realitas" dengan demikian terdiri atas simbol-simbol yang berkorespondensi dengan objek-objek nyata, sementara "model-model untuk realitas " memberikan konsep -konsep atau doktrin untuk realitas. Dalam pengertian ini agama adalah model untuk realitas dan bukan objek mengenai realitas, agama memiliki karakter ganda. Untuk dapat memahami hal ini dapat dilakukan dengan cara interpretatif. Metode interpretatif (*interpretative method*) adalah metode yang menyajikan fakta sosial mengenai realitas. (*fait social*) dan bukan teks yang relevan sebagaimana yang ditunjukkan oleh Geertz dan Dale Eickman terutama meliputi penelitian sumber , yaitu kutipan, interpretasi teks sebagai cara untuk memahami realitas. Realitas semacam ini tidak membentuk *focus inters*. Ini berarti bahwa "analisis teks kritis" memiliki metode yang tidak berbeda dengan metode para fundamentalis

Islam, yang banyak membedakan hanyalah niatnya untuk memahami secara ilmiah, sementara para fundamentalis memahami konsep tentang realitas yang terdapat dalam teks-teks itu sendiri sebagai satu hal yang sama. Realitas diukur dengan model untuk realitas yang didokumentasikan dalam teks. Sebagai contoh simbol-simbol dalam agama, membentuk konsep tentang komunitas Islam yang bersatu yang tidak pernah memiliki *ekuivalen* yang objektif, realitas objektif yang selalu menjadi diversitas budaya Islam. (Tibi, 1992:18) Bahkan ilmuwan Islam yang berpandangan terbuka, Gerhard Endress (Universitas Bochum) menunjuk kesalahan ini, dengan menegaskan bahwa walaupun dicirikan sebagai simbol tetapi merupakan kesatuan kosong (*nonexistent entity*), *umma*, tidak rusak sampai dampak pengaruh Barat. Berbagai perubahan diakibatkan oleh "industrialisasi, pembagian kerja dan mobilitas" sama sekali tidak memungkinkan suatu definisi tentang "Masyarakat Muslim" yang mencakup semua (*all embracing*). Endress menekankan untuk mempertahankan metode "deduksi tekstual dan kritik sumber" ini sebagai alat untuk mempelajari Islam, memberikan respon terhadap tuntutan untuk memberikan perhatian yang lebih besar terhadap metode-metode ilmu sosial yang berpolemik, dan siapapun yang tidak dapat membaca sumber-sumber seringkali akan mendapatkan hasil yang tanggung dan kebenaran yang setengah-setengah. Tentu saja penting untuk membaca kitab suci, akan tetapi bukan dalam rangka untuk berhenti pada kritik sumber, namun untuk mengamati bagaimana orang memahami teks ini dan bagaimana mereka menciptakan simbol-simbol religiokultural dalam konteks ini sehingga lebih dapat memahami Islam kini sebagai suatu realitas sosial dan sebagai suatu sistem budaya. (Tibi, 1992:19)

Menurut Greertz, simbol-simbol untuk realitas yang ditawarkan oleh suatu agama sebagai suatu sistem budaya menghasilkan motivasi yang menembus dan bertahan lama sehingga menyebabkan orang untuk bertindak. Tindakan-tindakan ini harus sesuai dengan Kitab Suci. Akan tetapi dalam kenyataannya menurut Tibbi tidak demikian. Dalam kaitannya dengan Islam yakni larangan keras untuk utang berbunga, yang diterima secara subyektif oleh umat Muslim pada abad pertengahan, walaupun tindakan mereka secara objektif menentang larangan itu, pada saat itu apa yang dikenal sebagai *khiyal* (muslihat dan tipuan yang bersifat legal) dikembangkan untuk mendorong orang untuk mengelak dari larangan terhadap bunga dan pada saat yang sama memperlonggar kesadaran dari orang-orang muslim yang sholih. (Tibi, 1999:19)

Bagian ketiga dari interpretasi Geertz terdapat asumsi bahwa agama sebagai suatu sistem budaya mengandung konsep-konsep tentang suatu tatanan umum keberadaan yang penting bagi orang-orang yang beriman dalam suatu komunitas agama tertentu. Geertz memandang keberadaan tentang konsep-

konsep tatanan dalam simbol agama sebagai kekuatan hidup agama-agama itu. Dalam hal ini manusia tergantung pada simbol-simbol dan sistem simbol dengan ketergantungannya yang besar bagi kelangsungan hidup sebagai makhluk. Pandangan yang menggelisahkan bahwa “pandangan moral seseorang” tidak sama dengan “pengalaman moral seseorang”, ada pada setiap agama dan dapat menimbulkan krisis. Hidupnya kembali Islam ortodoks atau *neofundamentalis* secara *crossrelegion* sangat berkait erat dengan tubuhnya kesadaran akan ketidaksesuaian antara pandangan moral (simbol yang terinternalisir) dengan pengalaman moral. (Tibi, 1999:19)

Menurut tesis Greetz, sistem simbolik agama ditunjukan untuk mewarnai realita dengan “suatu aura faktualitas”. Seseorang yang beragama yang merasa adanya jurang pemisah antara realitas dengan konsep memahami ini sebagai kekacauan. Dia tidak berupaya untuk memahami penyebab “kekacauan” ini, tidak mampu mengakomodasikan secara cultural perubahan yang terjadi. Greetz disini menekankan bahwa “keyakinan agama tidak melibatkan induksi *baconian* dari pengalaman sehari-hari, untuk itu semua harus bersifat *agnostik*, namun penerimaan otoritas yang terjadi sebelumnya yang mentranspormasikan pengalaman itu. Bagi orang yang beragama itu, semboyannya adalah “komitmen”, bukan analisis penemuan.

Perspektif keagamaan dalam persepsi tentang realitas berbeda dari akal sehat dan dari perspektif ilmiah. Perspektif keagamaan itu berbeda dengan akal sehat, dimana “perspektif akal sehat” bergerak diluar realitas kehidupan sehari-hari kearah realitas yang lebih luas yang mengoreksi dan melengkapinya”, dan perspektif ilmiah itu bergerak diluar realitas kehidupan sehari-hari, tidak diluar skeptisisme yang terinstitusionalisasikan, tetapi dalam kaitannya dengan kebenaran yang dianggap lebih luas, dan *nonhipotesis*.(Tibi, 1999:22)

Bagian dari argumentasi Greetz ini sebenarnya, tidak lebih baik dari pendekatan lain, memiliki kapasitas untuk menerangkan situasi pada saat ini dalam Islam. Tertulis dalam al-Qur'an bahwa kaum muslimin merupakan *umma* (komunitas) terbaik yang pernah diciptakan Tuhan di muka bumi ini. Ketidaksesuaian antara simbol religikultural dari *umma* dengan realitas menimbulkan kesulitan lingkungan dipandang sebagai kekacauan. Simbol ini diwarnai dengan suatu aura faktualitas, yang pada saat yang sama dipahami oleh orang yang terlibat sebagai militansi politik.

Pada bagian akhir dari definisinya nampaknya Greetz mengakui bahwa perasaan “kacau” (chaos) bukanlah aturan umum. Dorongan hati dan motivasi yang dimunculkan oleh simbol tampak berkorespondensi dengan realitas yang ada dengan cara menyesuaikannya.(Tibi, 1999:22) Simbol-simbol ini tidak hanya

memiliki sifat umum dalam batasan ideal (misalnya: ideal dari *umma* secara Islam), tetapi juga bersifat spesifik. Justru disinilah letak signifikansi agama-dalam kapasitas untuk melayani, baik individu atau kelompok, sebagai sumber konsep tentang dunia yang umum namun bersifat distinktif diri dan hubungan diantara itu. Konsep-konsep agama menyebar diluar konteks metafisiknya secara spesifik untuk memberikan suatu kerangka kerja ide-ide umum yang berkaitan dengan berbagai pengalaman-intelektual, emosional, moral yang dapat diberikan dalam bentuk yang berarti.

D. POLITISASI ISLAM SEBAGAI SUATU SISTEM BUDAYA

Politisasi Islam sebagai suatu sistem budaya adalah suatu usaha atau ikhtiar untuk menjadikan ajaran, konsep dan doktrin Islam “membumi” dalam berbagai dimensi kehidupan baik dalam kehidupan pribadi, bermasyarakat, berbangsa dan bernegara. Politisasi Islam sebagai suatu sistem budaya ini dalam sejarah telah ditunjukkan oleh Nabi Muhammad Saw dalam berbagai dimensi kehidupan terutama ketika Nabi berada di Madinah. Politisasi Islam sebagai suatu sistem budaya ini memiliki dampak yang sangat besar dan positif dalam kehidupan masyarakat pada waktu itu sehingga terwujud suatu tatanan masyarakat yang teratur dan ber peradaban, yang sekarang diistilahkan sebagai “*Masyarakat Madani*”.

Berkaitan dengan politisasi Islam sebagai suatu sistem budaya, sebagaimana di atas, menurut Bassam Tibi seiring dengan kemajuan dan peradaban dunia yang semakin berubah dan cepat, masyarakat Muslim dalam dunia modern di dalam beberapa kasus menjadi subyek bagi perubahan sosial yang cepat dan terus berlangsung. Sayangnya politisasi Islam saat ini, tidak berkaitan dengan pengembangan prospek inovatif untuk masa yang akan datang yang dalam konteks itu sistem budaya yang ada diadaptasikan dengan kondisi yang berubah atau unsur-unsur baru yang diciptakan dengan melalui politisasi Islam sebagai budaya. Jadi ada suatu kehendak politis untuk menekan pengembangannya, yaitu menjadikan realitas, yang disalahkan sebagai penyimpangan dari Islam, agar menyesuaikan dari sistem budaya yang ideal. Islam politik kontemporer didasari oleh adanya tuntutan dari kaum fundamentalis agar simbol-simbol Islam masih tetap abadi dan agar realitas berstruktur di atas simbol itu.

Islam politis tidak memberikan prospek yang inovatif untuk masa yang akan datang tetapi hanya visi tentang masa yang akan datang sebagai suatu restorsi dari masa lalu, yang didapatkan dari cara-cara lama (*salaf*) yang baik, sehingga diistilahkan sebagai *salafiyah* (integrisme salafisme). Dengan demikian,

melalui beberapa pembatasan, Islam politis dapat diinterpretasikan sebagai *utopia* yang berorientasi ke belakang. (Tibi, 1990: 194)

Tuntutan ini dengan realitas terus bertentangan. Islam masa lalu dipahami sebagai bentuk pemerintahan demokratis yang *primeval* dari rakyat, yang harus dipandangan sebagai tatanan Tuhan dengan alasan ini harus direstorsi secara tepat. Penomena hal ini dapat dilihat bagaimana istilah-istilah modern (seperti *Nizam*, atau sistem) diproyeksikan kembali pada sejarah Islam dan secara kultural dipahami atau dimengerti sebagai ontetik Islam.

Bassam Tibi menjelaskan dalam karyanya "*Crisis of modern Islam*", bahwa pendirian agama Islam bersamaan dengan proses peradaban yang Islami dalam pengertian selama masa itu adalah otoritas sentral. Negara, didirikan diluar anarkhi suku-suku Arab pra Islam yang teratur. Namun demikian menurut Tibi, berbeda dengan penegasan yang disampaikan oleh integris-integris Islam, belum ada demokrasi pada abad ke-7. Bentuk pemerintahan yang dipraktikan di Madinah selama periode pendirian untuk saat itu dapat diinterpretasikan dalam pengertian Bendix, yaitu sebagai "kenabian kharismatik" (*charismatic prophecy*). Dari hubungan tradisi-tradisi kesukuan "pra Islam" dengan risalah keagamaan inilah, menurut Bendix, interpretasi Islam tentang otoritas raja muncul. (Tibi, 1990: 195)

Islam di dalamnya dimiliki interpretasi tradisional tentang kenabian Muhammad yang bersifat kharismatik yaitu Sunni dan Syiah. Dalam Islam Sunni "kekhalifahan patriarch" adalah bentuk sah, *khalifah* dengan raja, pengganti Nabi. Kenabian bersifat unik dan tidak dapat diwariskan atau di ulang. Syiah dilain pihak, dengan gagasannya tentang *imamated* (suksesi imam), menegaskan pewarisan charisma. Hingga masa Safafiah (1501-1722) dan Iran semasa pemerintahan Khomainsi pada masa modern. Islam Syiah masih bersifat gerakan bawah tanah, sementara tradisi kerajaan dalam Islam dengan karakter Sunni. (Tibi, 1990:196)

Menurut Bendix, konplik dalam Islam yang berkaitan dengan "legitimasi kekuasaan raja berasal dari berbagai peristiwa sejarah. *Khalifah* adalah seorang penguasa mutlak, yang kewajibannya adalah sebagai penjaga rakyat dan jika perlu memaksa mereka untuk mentaati hukum. Para ahli hukum muslim memaksa kewajiban untuk patuh sepenuhnya kepada penguasa, kepada masyarakat. Pada gilirannya penguasa wajib menuruti dogma agar tingkah laku politiknya sesuai dengan syaria Islam. Namun demikian, hal ini dibantah menurut Tibi oleh seorang sejarawan Irak (Abdalazis Duri) bahwa ideal politik Islam tidak dipraktikan karena tidak adanya lembaga yang tepat. Ahli hukum muslim (*faqih*) tidak memiliki otonomi terhadap penguasa, yang oleh karena itu hukum diinterpretasikan sesuai dengan bentuk pemerintahan yang ada, yang oleh ilmuwan Syria Mukhsin Shishakli dicirikan sebagai bentuk kesultanan (*al-*

hukm al-sulthani). Jadi dalam Islam kombinasi dogmatik yang telah ditentukan antara pemerintah dan hukum masih tidak efektif. Integrasi-integrasi Islam saat ini, dengan dibantu oleh politisi simbol-simbol budaya, merebutkan kekuasaan absolut dalam konteks pencarian arti dalam krisis arti yang muncul akibat terjadinya perubahan yang cepat, dan melalui proyeksi konsep modern pada masa lalu. (Tibi, 1990:96)

E. PENUTUP

Dari beberapa uraian diatas, dapat dipahami bahwa dalam hubungan apakah agama merupakan bagian dari kebudayaan atau bukan, terjadi perbedaan pendapat dikalangan para pemikir, ada yang berpendapat bahwa agama merupakan bagian dari kebudayaan, kebudayaan merupakan bagian dari agama, ada juga yang melihat bahwa agama merupakan bagian dari kebudayaan dilihat dalam perspektif sebagai agama ardhhi dan ada juga yang menyatakan bahwa antara agama dan kebudayaan merupakan dua hal yang terpisah namun terdapat kaitan yang erat antara keduanya.

Agama sebagai sistem budaya adalah bahwa agama merupakan sistem simbolik yang menawarkan suatu cara untuk memahami realitas. Sedangkan dalam pandangan Greetz agama sebagai sistem budaya adalah bahwa agama merupakan suatu sistem simbol yang membentuk pola-pola budaya yang pada gilirannya membentuk model untuk realitas yakni memberikan konsep-konsep atau doktrin untuk realitas. Selanjutnya simbol-simbol untuk realitas tersebut menghasilkan motivasi yang menyebabkan seseorang untuk bertindak sesuai dengan kitab suci, dan agama sebagai sistem budaya juga mengandung konsep-konsep tentang suatu tatanan umum yang penting bagi orang-orang yang beriman dalam suatu komunitas agama tertentu.

Pemikiran politik dalam Islam memperlihatkan refleksinya dalam politik dan sosial berawal ketika terjadinya arbitrase atau tahkim antara pihak Ali bin Abi Thalib dan Muawiyah yang kemudian dari persoalan politik tersebut akhirnya merembet kepada persoalan-persoalan teologi dan pada puncaknya melahirkan berbagai mazhab teologi dalam Islam.

Dalam kaitan dengan politisasi Islam sebagai suatu sistem budaya dilatarbelakangi oleh adanya tuntutan dari kaum fundamentalis agar simbol-simbol Islam agar diproyeksikan kembali pada sejarah Islam yang secara kultural dipahami sebagai otentik Islam dan agar realitas berstruktur di atas simbol-simbol tersebut. Sementara di sisi lain politisasi simbol-simbol budaya dilatarbelakangi perebutan kekuasaan yang absolut dalam konteks pencarian arti yang muncul sebagai akibat perubahan yang cepat, melalui proyeksi konsep modern pada masa lalu.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah. M. Amin. 1997. *Falsafah Kalam di Era Post Modern*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Abdul Hakim, Atang. 2000. *Metodologi Studi Islam*. Bandung: PT. Remaja Rosda Karya.
- Abu Zahrah. Muhammad. 1996. *Aliran Politik dan Akidah Dalam Islam* (pent.) Abd. Rahman Dahlan dan Ahmad Qarib, dari judul Asli *Tarikh al-Madzahib al-Islamiyah*. Jakarta: Logos Publishing House.
- Ali, Mukti. 1996. *Memahami Beberapa Aspek Ajaran Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Al- Asy'ari, Abul Hasan Isma'il. 1998. *Maqalat al-Islamiyyin, wa Ikhtilâfu al-Mushallîn: Prinsip-Prinsip Dasar Aliran Theologi Islam*. Ditahkik oleh Muhammad Muhyiddin Abdul Hamid. Bandung: Pustaka Setia.
- Amirudin, M. Hasbi. 2000. *Konsep Negara menurut Fazlur Rahman*. (pengantar) Deliar Noer. Yogyakarta: UII Press. cet.. ke-1.
- Anshari, H. Endang Saifuddin. 1993. *Wawasan Islam, Pokok-Pokok Pikiran Tentang Islam dan Ummatnya*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.
- . 1980. *Agama dan Kebudayaan*. Surabaya: Bina Ilmu. Cet., ke-1.
- Azra, Azyumardi. 1999. *Islam Reformis: Dinamika Intelektual dan Gerakan*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.
- Chalil, H. Moenawir. 1970. *Definisi dan Sendi Agama*. Jakarta : Bulan Bintang.
- Daud, Ali Muhammad. 1998. *Pendidikan Agama Islam*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.
- Depag RI. 2004. *Al-Qur'an dan Terjemahnya*. Jakarta: Penerbit J-Art.
- Eposito, John L. 2002. (editor), *Ensiklopedi Oxford, Dunia Islam Modern*. Bandung: Mizan. Jilid 3.

- . 1990. *Islam dan Politik*. Jakarta : Bulan Bintang.
- Ismail, Faisal. 1996. *Paradigma Kebudayaan Islam : Studi Kritis dan refleksi histories*. Yogyakarta : Titian Ilahi Press, cet. 1.
- Koentjaraningrat. 1964. *Pengantar Antropologi*. Jakarta: Universitas Indonesia.
- Malik Thoha, Anis. 2005. *Tren Pluralisme Agama*, Tinjauan kritis, Jakarta, Perspektif. cet. I.
- M. Echols, John. dan Hasan Shadaly. 1995. *Kamus Inggris Indonesia*. Jakarta : Gramedia. cet.XXI.
- Mahendra, Yusril Ihza. 1999. *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam*. Jakarta : Paramadina.
- Mansur. 2004. *Peradaban Islam dalam Lintasan Sejarah*, (Pengantar). TH. Ibrahim Alfian, Yogyakarta, Global Pustaka Utama.
- Muhaimin. 1994. *Dimensi-Dimensi Studi Islam*. Surabaya: Karya Abditama.
- Maran, Rafael Raga. 2000. *Manusia dan Kebudayaan dalam Perspektif Budaya Dasar*. Jakarta : PT. Rineka Cipta. cet., ke-1.
- Nasution, Harun. 1986. *Teologi Islam, : Aliran-Aliran, Sejarah Analisis Perbandingan*. Jakarta: UI Press.
- Peursen, Van. 1976. *Strategi kebudayaan*, (terj.) Dick Hartoko. Yogyakarta: Yayasan Kanisius.
- Rahman, Fazlur. 2003. *Islam*. Bandung : Pustaka.
- Rahmad. M. Imdadun. 2005. *Arus Baru Islam Radikal : Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah Indonesia*. Jakarta : Erlangga.
- Shihab, Quraish. 1999. *Wawasan Al Qur'an*. Bandung: Mizan.
- Soekanto, Soerjono. 1999. *Sosiologi, Suatu Pengantar*. Jakarta: UI Press. cet., 5.
- Smith, Huston. 1996. *Ensiklopedi Islam (Ringkas)*. Jakarta, PT. Raja Grafindo Persada.

Tibi, Bassan. 1999. *Islam Kebudayaan dan Perubahan Social*, (Penerjemah) Misbah Zulfa Ellizabet, Zainal Abas dari judul asli *Islam and The cultural Accomodation of Social change*. Yogyakarta: PT. Tiara Wacana.

———1986. *Islam ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Jakarta: UI Press.

Yunus, H. Muhammad. 1972. *Kamus Arab-Indonesia*. Jakarta: PT.Hidakarya Agung.

Watt, W. Montgomery. 2004. *Islam dan peradaban Dunia, Pengaruh Islam Atas Eropa Abad Pertengahan*. (Pengantar). Nurcholish Madjid. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama.